

DOI 10.15826/izv2.2020.22.4.061

С. Ю. Королёва

УДК 81'282(470.531) + 81'373.22 : 553.5 +
+ 398.22(470.531)Пермский государственный национальный
исследовательский университет
Пермь, Россия

КАМНИ-ВАЛУНЫ В ПРЕДАНИЯХ О ПЕРВЫХ НАСЕЛЬНИКАХ КРАЯ: ДИНАМИКА ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ СЕВЕРНОГО ПРИКАМЬЯ

В статье на примере почитаемых в Северном Прикамье камней-валунов рассматриваются традиционные механизмы семиотизации природного ландшафта. Выбранный автором подход определили современные тенденции изучения культа камней, в частности сдвиг от поиска «следов язычества» к другим возможным авторитетным моделям, повлиявшим на имеющиеся мифоритуальные представления и практики. Автор подробно рассматривает две этнолокальные традиции, существующие в Юсьвинском и Гайнском районах Коми-Пермяцкого округа Пермского края. Материал исследования включает этнографические свидетельства и фольклорные тексты XIX — начала XXI в., в том числе записи Л. С. Грибовой и новые полевые данные, часть которых ранее не публиковалась. В одном из случаев обнаруживаются две конкурирующие этиологические интерпретации валуна, при этом христианская (камень — *седло Ильи Пророка*) постепенно вытесняет «богатырскую» версию его появления. Основным предметом рассказывания становятся многократные перемещения валуна в пространстве, преодолевающие естественную неподвижность камня и служащие — наравне с историями об исцелениях — подтверждением его чудесных свойств. Во втором случае валуны оказываются материализованной памятью о первых насельниках края — богатырях, силачах; возникают контаминированные сюжеты, в которых местный богатырь Пера заменяет плывущего на камне святого Стефана Пермского. Критерием особого семиотического статуса камня, его выделенности из нейтрального ландшафта, является появление собственного названия. Делается вывод, что формы почитания трех описанных в статье камней, известные по свидетельствам XIX в. и более позднего времени, складываются не раньше заселения территории в конце XVI — первой трети XVII в., на фоне контактов с русскими. Возможность учесть данные за более чем столетний период позволяет показать пластичность коми-пермяцкой традиции, связанной с мифологизацией камней-валунов.

Ключевые слова: Урал; коми-пермяки; природно-культурный ландшафт; фольклорные предания и легенды; великаны; Илья Пророк; Стефан Пермский; богатырь Пера; оронимы

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РНФ, проект № 20-18-00269 «Горная промышленность и раннезаводская культура в языке, народной письменности и фольклоре Урала».

Ц и т и р о в а н и е: Королёва С. Ю. Камни-валуны в преданиях о первых насельниках края: динамика этнокультурной традиции Северного Прикамья. DOI 10.15826/izv2.2020.22.4.061 // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2020. Т. 22. № 4 (202). С. 29–47.

Поступила в редакцию: 17.07.2020

Принята к печати: 14.10.2020

Svetlana Yu. Korolyova

Perm State University

Perm, Russia

**BOULDER STONES IN LEGENDS
ABOUT THE FIRST INHABITANTS OF THE REGION:
DYNAMICS OF ETHNOCULTURAL TRADITION
IN NORTHERN PRIKAMYE**

This article is devoted to the traditional mechanisms of semiotisation of natural landscape, which are considered with reference to revered boulder stones of Northern Prikamye. The approach chosen by the author is determined by modern trends in the study of the cult of stones, more particularly, the shift from the search for “traces of paganism” to other possible models that influenced the existing mythological ideas and practices. The author closely examines two ethno-local traditions functioning in Komi-Permyak District, Perm Region, i.e. in Yusvinsky and Gainsky Districts. The research material includes ethnographic facts and folklore texts of the nineteenth – early twenty-first centuries, including the records of ethnographer L. S. Gribova and new field data, some of which have not been published before. In one of the cases, in the village of Arkhangelskoe, Yusvinsky District, two competing etiological interpretations of the boulder are found. The Christian explanation (the stone is the “saddle” of prophet Elijah) is gradually replacing the “heroic” version of the appearance of the stone (the “saddle” that fell from the bogatyr’s horse). The main subject of the storytelling is multiple movements of the boulder in space, overcoming the natural immobility of the stone and serving – along with stories about the healings of people – confirming its “miraculous” properties. The second case was recorded in a remote, inaccessible part of Gainsky District. There, boulders serve as a materialised memory of the first inhabitants of the region – brothers-bogatyrs / strongmen. There are contaminated plots in which the local hero Pera replaces St Stefan Permsky floating on a stone. The criterion for the special semiotic status of the stone, its separation from the neutral landscape, is the appearance of its own name (oronym). Apparently, the forms of veneration of the three stones described in the article, known from the evidence of the nineteenth century onwards, did not develop until the settlement of these territories at the end of the sixteenth – first third of the seventeenth centuries, in a situation of contacts with Russian peasants. Taking into account data from over a century allows the author to show the flexibility of the Komi-Permyak tradition aimed at mythologising boulder stones.

K e y w o r d s: Ural; Komi-Permyaks; cultural landscape; folk legends; giants; prophet Elijah; Stefan Permsky; bogatyr Pera; oronyms

Acknowledgements

The research was supported by a grant from the *Russian Science Foundation*, project 20-18-00269 “Mining Industries and Early Factory Culture in Language, “Naive” Writing and Folklore of Ural Region”

For citation: Korolyova, S. Yu. (2020). Kamni-valuny v predaniikh o pervykh nasel'nikakh kraia: dinamika etnokul'turnoi traditsii Severnogo Prikam'ia [Boulder Stones in Legends about the First Inhabitants of the Region: Dynamics of Ethnocultural Tradition in Northern Prikamye]. *Izvestia. Ural Federal University Journal. Series 2: Humanities and Arts*, 22, 4 (202), 29–47. doi: 10.15826/izv2.2020.22.4.061

Submitted: 17.07.2020

Accepted: 14.10.2020

«Культ» камней и его исследования

Традиционные практики почитания камней, с одной стороны, и изучение этих практик — с другой, представляют собой сегодня «разнонаправленные» процессы. Миграция населения из сельской местности, затухание ритуальной деятельности, утрата объектов природно-культурного ландшафта приводят к сокращению числа почитаемых валунов и забвению нарративов о них. Научный интерес к камням, семиотически выделенным из «нейтрального» окружающего мира, напротив, возрастает. Так, философско-антропологический подход (с позиций этнографии, быть может, излишне обобщающий и субъективный) позволяет выявить «культурогенный потенциал» камня и увидеть спровоцированные им мифоритуальные проекции [Чеснов]. Семиотический взгляд на данные языка, фольклора и литературы обнаруживает энантиосемию (внутреннюю антиномичность), присущую камню как объекту природы и культуры одновременно:

В архетипической модели мира камень является символом неподвижности, холода, немоты (= смерти, нижнего мира, хтоничности), но одновременно выступает в своей противоположности, как бы опровергающей предыдущее: камень растет, дышит, смотрит, движется, разговаривает, действует, т. е. анимизируется и тем самым становится причастным жизни (антропоморфизм и/или зооморфизм камня) [Цивьян, с. 100].

Семиотическая парадоксальность камня делает его привлекательным объектом мифоритуальных и мифопоэтических исследований.

Но не только мифологов и семиотиков интересует феномен почитаемых камней-валунов. Изучением культовых объектов в Восточной Европе у славян, балтских и финно-угорских народов занимаются историки, археологи и этнографы. Они выявляют следы обработки, связь с археологическими памятниками, производят картографирование почитаемых камней [Макаров, Чернецов; Мельников, Маслов; Культавыя і гістарычныя валуны Беларусі; Голубкова]. Новейшие результаты исследований на территории Прибалтики, Белоруссии и Русского Северо-Запада представлены в монографии [Культовые камни

Восточной Европы]¹. За три десятилетия историко-археологический подход к историко-культурным валунам существенно изменился. Обратившись к ним на волне интереса к славянскому язычеству (культу Перуна, Велеса и т. п.), специалисты определили, что далеко не все локальные культы камней восходят к началу Средних веков: актуализация подобных ритуальных практик на Русском Севере приходится на гораздо более позднее время — XVI–XVII вв. [Макаров, Чернецов, с. 85]. Сегодня многие ученые сходятся на том, что «особые» камни вошли в культурный ландшафт русской деревни и служили местными святынями в период позднего Средневековья и Нового времени; а поскольку глубина народной памяти, заключенная в данных этнографии и фольклора, не уходит дальше XV–XVI вв., она «не может являться основанием для более древних палеокультурных реконструкций» [Курбатов, с. 263–264]².

Важные наблюдения о формировании культа валунов в том виде, в каком он известен по этнографическим источникам, делает историк Е. В. Платонов. Он замечает, что у восточных славян практически отсутствуют ранние церковные поучения и жития, употребляющие слово «камень» в смысле почитаемого природного объекта. Дохристианские формы культа если и существовали, то, по-видимому, забылись. Для включения камней-валунов в поле духовных смыслов нужен был новый импульс — «близкий образец, который можно было бы перенести в собственную культурную реальность». Таким источником выступили, с одной стороны, литургические тексты и более поздние жития святых, а с другой — знакомство древнерусских паломников со Святой землей [Платонов, с. 134–135]. Учитывая динамику (древне)русского паломничества в Иерусалим и привлекая тексты религиозных путешественников, ученый предполагает, что важным этапом стал XVII — начало XVIII в., когда монастыри целенаправленно моделировали на своей территории элементы ландшафта Святой земли (включая так называемые камни-следовики), а местное крестьянское население копировало эти практики. Примерно тогда же труд Дмитрия Ростовского популяризировал жития святых, где имелись сообщения о камнях (на них оставался божественный след, они источали воду после молитвы / мученической смерти святого, и т. п.). Потому одним из важнейших факторов формирования культа валунов Е. В. Платонов считает монастырскую колонизацию территорий: «монастырские насельники, являясь носителями книжной культуры с характерным для круга этих людей интересом к Святой земле, паломничествам и паломнической литературе, способствовали возникновению новой, христианской традиции почитания камней» [Там же, с. 138–139, 141]. Для этнографов и фольклористов, работающих с устной традицией, полученные выводы ценны тем, что позволяют лучше понять природу фольклорных текстов и скорректировать все еще устойчивую (хотя не всегда прямо артикулируемую)

¹ О включенных в эту книгу фольклорных сюжетах см.: [Белова].

² В этой работе приведен обширный список литературы по рассматриваемому вопросу [Там же, с. 271–274].

точку зрения, согласно которой за рассказами о почитаемых камнях всегда стоят неопределенно древние языческие мифы и культы. По всей видимости, многие формы почитания валунов, с которыми имеют дело исследователи, не являются дохристианскими, а представляют собой результат развития народных практик и представлений «на фоне» церковно-книжной культуры или в непосредственном взаимодействии с ней.

Если в трудах историков и археологов основным объектом рассмотрения выступают валуны как таковые (фольклорные сюжеты играют роль иллюстраций и обычно приводятся в пересказах), то фольклористы обращаются к устным текстам о камнях. Представляет интерес недавно изданная книга В. В. Виноградова, посвященная севернорусским почитаемым местам. В качестве одной из локальных святынь автор описал камень-следовик у д. Колмыково Новгородской области [Виноградов, с. 30, 80–84, 256–294]. Анализ всех записанных текстов об этом камне позволил исследователю выделить наиболее важную для современных рассказчиков информацию («камень взорвали», «святотатцы были наказаны») [Там же, с. 36–38].

Перечень поверий, связанных с почитаемыми валунами у русских и в зонах межэтнических контактов, в целом хорошо известен [Виноградов, Громов]³. В современных фольклорных исследованиях слависты подробно рассматривают отдельные группы сюжетов и мотивов. В числе самых популярных — легенды о камнях-следовиках, на которых остался след святого (св. Параскевы, св. Серафима Саровского и др.) либо демонического персонажа [Панченко; Шеваренкова; Лобач, 2013, с. 251–261]. На белорусском материале описаны сюжеты, где валун выступает «хранителем» клада; появление почитаемого объекта объясняется окаменением человека или животного [Володина; Володина, Лобач]. Происхождение валунов может связываться с пребыванием в данной местности великанов [Белова, Петрухин, с. 58–59] или других героев с огромной физической силой. Так, на северо-западе Болгарии, в Монтанской области, существует ареал, где появление валунов и их особенности приписываются действиям Краля Марко и его сестры Елены / Виды (сестра бросает камень дальше брата; на камне Краля Марко остается след от руки, отпечатки копыт его коня и т. п.) [Малчев]⁴. Фигурируют камни и в сюжете о перебрасывании различными предметами, хорошо изученном на балто-славянском материале [Смирнов; Королёва, Четина, 2019а; Лобач, 2019]⁵. Герои таких преданий — богатыри и силачи, которые на большом расстоянии перекидывают друг другу инструменты, бросают валуны и таким образом участвуют иногда в «местной космогонии», влияя на формирование ландшафта.

³ Статья переиздана в [Виноградов, с. 346–358].

⁴ О македонских вариантах этих мотивов в контексте «преданий о местах» см.: [Миронска-Христовска, с. 72–74, 123, 140–141].

⁵ Исследователями этого сюжета выявлены также единичные кавказские версии — чеченская и осетинская [Березович, с. 164–165; Рахно, с. 91].

Почитаемые валуны в фольклорной традиции коми-пермяков

Сложившиеся исследовательские подходы определяют тот ракурс, в котором почитаемые камни Северного Прикамья рассматриваются в этой статье. Две этнолокальные традиции, о которых пойдет речь, зафиксированы в Юсьвинском и Гайнском районах Коми-Пермяцкого округа Пермского края. В обоих случаях камни связываются с первыми насельниками края. Привлечение фольклорно-этнографических свидетельств XIX–XX вв. позволяет уточнить существовавшие формы почитания валунов и описать природно-культурные комплексы, в которые входили местные святыни. Сравнительный анализ фольклорных нарративов показывает динамику традиции и варьирование сюжетно-мотивного состава, а также помогает выявить фрагменты устной информации, актуальной для современных жителей. Основным материалом послужили предания и легенды, записанные в XX–XXI вв., в том числе собранные автором статьи в ходе полевых исследований в 2014–2016 гг.⁶

1. Камень *седло Ильи Пророка* в с. Архангельское Юсьвинского района

Наиболее известный из почитаемых сегодня коми-пермяками камней примечателен вариативностью преданий и легенд, сосуществующих в традиции и по-разному объясняющих возникновение локальной святыни⁷. По одной из версий, камень появился в с. Архангельское, когда два древних великана / богатыря бросили друг другу большие валуны:

Жили два великана, ну, два богатыря, один жил на Дойкарской горе, а другой жил на Карповской горе, и вот они всегда друг с другом соревновались, кто сильнее. Вот решили камень перебросить. Когда Архангельский-то бросил — ну, Карповский, <...> — и он до горы-то не добросил. Камень упал под гору, и там забил ключ, <...> как раз по Дойкаром. А Дойкарский великан, он закинул, и он до горы закинул, но дело в том, что Дойкарская гора — она просто выше, чем Архангельская. И <камень> упал на берег. <...> Куда закинул, туда и часовню поставили (2016; ФА ЛТПФ)⁸.

Согласно другой версии, зафиксированной В. П. Налимовым в начале XX в., валун — окаменевшее седло, которое потерял местный богатырь (в дальнейшем окаменели лошадь героя и сам хозяин):

Этот богатырь ездил по пермяцкой земле. Он здесь, где теперь с. Архангельское, потерял седло, а там дальше, близ д. Бодич, пала у него лошадь. И он сам умер. Но только выйти (обнаружиться) из земли в виде камня <еще> не успел, как вышли его лошадь и седло лошади [Чагин, с. 166].

⁶ Записи хранятся в архиве Лаборатории теоретической и прикладной фольклористики ПГНИУ.

⁷ Исследователями ранее отмечено, что в с. Архангельское и окрестностях цикл рассказов о камне пересекается с рассказами о чуде, и кратко охарактеризовано современное состояние традиции [Юсва — лебединая река, с. 27–28, 293–294; Королёва, Четина, 2019а, с. 147–149].

⁸ В экспедиции 2016 г. в с. Архангельское участвовали С. Ю. Королёва, Е. М. Четина, М. А. Брюханова, О. А. Колегова, Т. Г. Голева.

Второй валун (окаменевшую «лошадь») считали хранителем сокровища: «на одном из полей находится такой же камень, причем народная молва прямо говорит, что он упал с неба, что под ним зарыт очень большой и ценный клад» [Янович, с. 75].

С преданиями о великанах / богатырях успешно конкурирует другая, более популярная, версия, косвенно связывающая появление почитаемого валуна с первым насельником этих мест *Карпом*:

Ну, Карпово почему Карпово, говорили, что легенда такая существует, что по реке плыли два брата, Карп и Захар. Облюбовали место — высокий берег, защита от врагов. И Карп остался здесь, на этом холме, поэтому называют Карпово, то есть жилище Карпа (2016; ФА ЛТПФ);

Плыли два брата, Карп и Захар Тулуповы, искали себе новое место. Карп Тулупов считается основатель, а откуда он сюда приплыл, никто не знает. Говорили, что это братья Карповы, они строили село, это купцы были, а потом церковь поставили. <...> Карпу понравилось место, и он решил здесь остаться [Юсьва — лебединая река, с. 27].

Упоминание о том, что именно первопоселенец Карп построил первую часовню, — передающее, по-видимому, устную традицию, — содержится в одной из самых ранних фиксаций этого предания в 1876 г.:

Церковь сия <каменная> есть первая в селе Архангельском, которое до основания церкви называлось Карповым, по имени первого насельника этой местности <...>. Карп <...> выстроил в нем часовню в честь архангела Михаила, в которой кроме того праздновали еще св. пророку Илии. <...> Древняя часовня, грозившая падением в Иньву, была сломана еще в 1852 г. [Словцов, с. 48].

Некоторые из местных жителей считают себя потомками первопоселенца Карпа (*род Карпунь*):

И вот, у нас, например, род Карпунь что мы... Карпунь Иван это, значит, основатель. Карпово было, а у нас почему-то Карпунь Иван был. Вот что-то связано с этим (2016; ФА ЛТПФ).

Примечательно, что устная традиция сохраняет имя первооснователя, которое действительно обнаруживается в писцовой книге Соли Камской 1623–1624 гг., где впервые упоминается деревня Карпово «на реке на Ин<ь>ве, а в ней Карпик Микифоров сын Тулупов да брат ево Тараско» [Юсьва — лебединая река, с. 27; Королёва, Четина, 2019а, с. 147]. Возле построенной Карпом часовни, как считается, долгое время хранился и почитаемый камень.

Стремление сконцентрировать различные святыни в одном месте — тенденция, не раз отмеченная исследователями народной религиозности. В этнографических источниках начала XX в. сохранилось описание местоположения архангельского камня и этиологические легенды, объясняющие его сакральный статус. Валун располагался в ограде (на месте старой часовни?), где был установлен «столбик с иконой»:

На краю села находится небольшая деревянная оградка, внутри её столбик с иконой, каких немало встречается на перекрестках дорог, и перед ним огромный камень, весом приблизительно в 70 пудов. Форма этого камня <...> слегка напоминает собой очертания грубого седла [Янович, с. 75].

Часовня была построена, когда валун проявил свою «чудесную» природу:

Сначала камень находился на берегу Иньвы. И особого внимания он на себя не обращал, пока не случилось нечто особенное. Как-то вечером молодые парни толкнули камень в воду. Камень полетел вниз, но в середине крутого берега остановился. Парни испугались. Передали это событие взрослым. Посчитали это за чудо — камень священный. Подняли камень и соорудили на берегу часовню [Чагин, с. 166].

Известны и ритуальные практики того времени: *рядом с часовней этой стояла еще копилка, столб такой, куда люди приходили и денежки клали. А на камень шанежки, для того чтобы задобрить Илью Пророка* (2016; ФА ЛТПФ).

Нахождение камня рядом с часовней (а позднее — с каменным храмом Архангела Михаила, построенным в 1842 г.) легитимизирует устойчиво бытующая легенда, дошедшая во множестве вариантов. Камень считается *седлом Ильи Пророка* (сюжет о святом здесь практически тождествен «богатырскому»):

Будучи сами прекрасными наездниками, пермяки и Илью Пророка представляют себе едущим по небу не иначе, как на верховой лошадке. По поверью пермяков, лошадь эта была в полной верховой упряжке, но <...> обронил Илья Пророк седло с своей лошадки, и оно пало в Архангельской волости, где и лежит до сих пор [Янович, с. 75].

Илья Пророк <...> в тех краях часто появлялся верхом на сильном богатырском коне в каменном седле. Да и круп коня, говорят, был каменным. Однажды чересчур ретивый конь сбросил Илью и, резвясь, потерял седло, которое богатырь (sic! — С. К.) так и не нашел [Климов, Чагин, с. 186].

В записях конца XX в. появляется название валуна: *Ен из, Ен камень* («Божий камень»). Второй валун объявляется лошадей святого: «Старожилы говорили, что из святых только один Илья Пророк ездил на лошади. <...> В Архангельском он потерял седло, в другом месте, у д. Бодич, пала у него лошадь. <...> И это место называется *огород, где есть галя*» [Чагин, с. 166]. Сохраняется и поверье о кладе, спрятанном в окаменевшем коне: «Некоторые пытались разломить его и достать изнутри жемчуг» [Юсва — лебединая река, с. 294].

В фольклорных нарративах конца XX — начала XXI в. развивается тема *передвижения* камня (должного по своей естественной природе быть статичным). Упоминается, что церковнослужители «не раз сбрасывали камень под берег, но он, говорят, всякий раз возвращался на место» [Климов, Чагин, с. 186], после чего его поместили в ограду каменной церкви. В советское время храм был закрыт, камень временно приспособлен для хозяйственных работ, после чего брошен в ближайшем лесу. В начале 1990-х гг., когда его нашли местные педагоги и школьники, камень вновь обнаружил свою «сверхъестественность»:

И ребята нашли какой-то камень, говорят, тут лежит, интересный, необычный. Он сразу показался им необычным, потому что цвет показался необычным. <...> Достали, кусочек разломали, и представляете, этот кусочек прямо на глазах цвет изменил, другого цвета стал. Потом этот камень мы хотели привезти на территорию школы <...>. А старожилы говорят: «Нет, пусть камень лежит там, где он лежал постоянно». И вот перевезли на тракторе на К-700 и поставили сюда (2016; ФА ЛТПФ).

Возвращенная святыня выступала как «хранитель села» (*Пока камень стоит, в Архангельском будут хорошо жить*), воспринималась как место, где можно загадать желание, пожелать здоровья себе и близким.

Полевые исследования, проведенные два десятилетия спустя (в 2016 г.), показали динамику традиции, связанную с повторным воцерковлением культа. Современным священнослужителям, их близким, равно как и активным прихожанам, история с *седлом Ильи Пророка* кажется слишком необычной и заменяется на знакомый по житийной литературе сюжет: камень обретает целительную силу, благодаря молитвам подвижника / священника:

Я рассказывала матушке эту историю, эту легенду. Она слушала-слушала и говорит: «Это никакой не камень у вас небесного происхождения <...>, а на этом камне у вас, наверное, молился подвижник. Был какой-то подвижник, священник, потому что сейчас поклоняются этому камню — и <происходит> исцеление» (2016, ФА ЛТПФ).

Новые интерпретации подкрепляются историями о чудесных выздоровлениях и вещих снах, в которых фигурирует св. Серафим Саровский (совершивший молитвенный подвиг, стоя на коленях на камне):

Уселся на этот камень <больной человек>. <...> А ему нужно идти домой. И вот он через не могу, опираясь на костыли и на свои руки, он как-то тихонько-тихонько встал и метров сто только от камня в сторону своего дома прошел — и ноги пошли. Абсолютно здоровым человеком домой вернулся. <...> Я говорю: «А ты сможешь его узнать, кто к тебе приходил?» <...> И вот есть такая иконочка, преподобный Серафим Саровский в очень преклонном возрасте, уже горбатый, с палочкой. Он как эту икону увидел: «Вот этот старик ко мне приходил!» (2016; АЛКиВА).

Внутри церковной ограды вокруг камня появляется новый ритуальный комплекс: на дереве помещено изображение Божьей Матери — «любимая икона» св. Серафима, установлен сосуд для сбора монет. Постепенная замена священного персонажа, с которым связываются чудесные свойства камня — хорошая иллюстрация пластичности традиции (устойчивость которой иногда невольно преувеличивается исследователями).

2. Камни Перы-богатыря и св. Стефана Пермского в Гайнском районе

Еще два почитаемых камня находятся на севере округа, в отдаленной части Гайнского района, которая является очагом бытования преданий о богатырях / силачах Пере и Мизе. В неопубликованных материалах этнографа Л. С. Грибовой (1964) о них говорится:

В 4 км от д. Сойга есть урочище Градо-яг. В нем чудские жили будто бы. Пера-то ихний был, он чудских и спасал. Д. Мэдгорт⁹ на этой стороне, а Градо-яг на той стороне р. Лупья. Пера неграмотный был, неженатый. Мать его крестьянка была, сестра его у Северного моря жила, оленей держала. Мизя — брат его — жил в д. Лупья [Грибова, Жеребцов, Куратов, л. 159].

Пера да Мизя. Мизёвы от Мизи происходят. Первые жители жили в Мэдгорте. <...> Мэдгорт и Верх-Лупья — самые древние деревни. <...> Чудаки жили в Мэдгорте, не коми. <...> Там и жил Пера-то, в 7 км от Мэдгорта. Они одним топором пользовались [Там же, л. 162]¹⁰.

Это популярные герои коми-пермяцкого фольклора, истории о которых были известны и на севере Республики Коми; основной подвиг Перы связан с помощью «московскому царю» и русскому войску в борьбе с огромным колесом (*Идолищем*). Еще один распространенный сюжет — победа Перы над коварным лешим. В эти и другие истории могут включаться мотивы, связанные с обнаружением героями своей силы: «Пера и Мизя, иногда еще какой-то Евся, реже Пера и Евся <...> перебрасываются друг с другом железными палками, кистенями, гирями и т. д.» [Грибова, л. 8]. Бросают они и огромные камни: «Богатыри Пера и Мизя, играя, перебрасывались топорами и большими камнями, которые и сейчас будто бы лежат в Лупье-реке» [Белицер, с. 351]; «У нас около дома такой, как мяч, большой камень был. Этим камнем, говорит, кидались богатыри. Один, видимо, тут, другой в Перми, здесь один кинет, до другого до Перми долетает камень» [Подюков, с. 197–198]. Верх-Лупья впервые упоминается в писцовой книге И. Яхонтова в 1579 г.: она записана как «деревня Верх Лупье на реке на Верхолупье», а среди трех ее жителей мужского пола есть *Перша Сидоров* (и это примечательно, поскольку в некоторых вариантах предания героя зовут *Перша / Перфилий*) [Королёва, Четина, 2019а, с. 145].

Лишь из отдельных текстов, записанных в XX в., понятно, что камнями Перы и Мизи считались вполне конкретные валуны. Был зафиксирован и один ороним — *Сергу-яг*: «Между собой камнями кидались, кто дальше бросит. Там был такой камень — Сергу-яг. Большой, большой камень-то. Пера-то с Мизей этот камень в Лупью-реку бросили. Когда вода маленькая в реке бывает, его, этот камень-то, видать» (д. Мысы, 1951) [Коми-пермяцкие народные предания., с. 44]. Полевые исследования 2000–2010-х гг., учитывающие контекст функционирования фольклорных преданий, позволили установить, что целый ряд природных и культурных объектов на этой территории является частью

⁹ В записях Л. С. Грибовой встречается различное написание этого топонима: *Мёд-Горт*, *Мёд-горт*, *Мёдгорт*; в статье для единообразия используется русский вариант *Мэдгорт*; то же касается названия урочища *Градо-яг* (в записях Л. С. Грибовой — *Града-Яг*).

¹⁰ Речь идет о перебрасывании топора друг другу (см. об этом сюжете ранее). В одной из версий также говорится: «У лупинского Перы было 4 сына: Юкси, Пукси, Чадз и Бач. Они в Лупье не покорились, была большая борьба с русскими. Они в лесах прятались» (д. Гайнцова Кочёвского р-на [Грибова, л. 160]). Юкся, Пукся, Чадз и Бач — легендарные первопоселенцы с одним на всех топором, которые считаются основателями с. Юксеево и Пуксиб, д. Чазёво и Бачманово в Коми-Пермяцком округе.

семиотизированного ландшафта, включающего «следы пребывания» легендарных героев [Подюков; Королёва, Четина, 2019б]. Этот аспект традиции подробно описан [Королёва], поэтому здесь достаточно обозначить лишь основные моменты.

Устная традиция связывает братьев-богатырей с тремя поселениями: их родиной считается д. Верх-Лупья (окончательно опустевшая в 1960-е гг.), позднее Пера жил на хуторе Мэдгорт, а к д. Сойга он забросил один из камней. Сведения о том, существовали ли в самой Верх-Лупье и ее окрестностях объекты, соотношенные с Перой и Мизей, — это, по-видимому, уже невозможная лакуна¹¹. Валун, якобы брошенный Перой в сторону д. Сойга, имеет собственное название: *Бѣдзыт* из («Большой камень»). С ним связывается группа различных мотивов: у камня есть целебная сила; его отличает необычный блеск: *«вот если поливать водой на солнце, камень начинает блестеть. Другие камни так не блестят»*; на нем имеется надпись: *«видели, там надпись есть, немножко видно, “Пера” высечено на камне? Это надпись, там прямо “П” видно хорошо»*; когда-то камень лежал на могиле, поэтому его нельзя перемещать: *«Всё равно кто-то похороненные. Зачем тоже камень-то положили? наверно, кого-то хоронили там»* (2014; ФА ЛТПФ). Самым популярным сегодня оказывается рассказ о том, как местный житель перевез валун в деревню и был наказан за это ранней смертью:

А это привез ходил мужик, бульдозером работал, — вот он привез туда <в деревню>, хотел дом построить. А потом как-то так... рано он умер. А вот говорили, потому что не надо, мол, было трогать это камень-то (2014; ФА ЛТПФ).

Валун, продолжительное время находясь в пространстве поля и деревни, обрастает поверьями и сюжетами, уже не всегда прямо связанными с богатырем Перой. Жители приводят к камню гостей, фотографируются на нем, однако общих форм его почитания не складывается (что, возможно, отчасти объясняется быстрым оттоком населения с этой территории).

Между Сойгой и Верх-Лупьей, в урочище Мэдгорт, располагаются локусы, которые считаются следами героя и его хозяйства: возвышенности в лесу Градог — огород с «грядками», ямы — место его погребов, там же находится легендарная могила Перы. Поблизости от урочища, в р. Лупья, лежит второй валун, закинутый сюда богатырем или его братом. Камень утратил собственное имя, но по-прежнему наделяется особыми свойствами: во время мелководья он «выходит подышать», сидение на нем лечит от бесплодия. В материалах XXI в. с этим камнем связывается еще один популярный в Гайнском районе герой — св. Стефан Пермский. По местной легенде, плывя по реке, он хотел

¹¹ Косвенно о том, что они могли быть, свидетельствует зафиксированный в Верх-Лупье сюжет о богатырях, обращенных в камни св. Николаем-угодником за похвальбу и за то, что хотели поделить Русскую землю: «Недалеко от р. Лупьи лежат эти двенадцать камней-богатырей, но перед войной эти камни оживут и снова превратятся в богатырей, которые станут на защиту своей родины» [Белицер, с. 349].

пересесть на более удобный камень, но тот оказался слишком тяжелым для святого¹²:

Вот тут они играли, он <Пера> кинул — и туда, в реку. А тот <св. Стефан> плыл на маленьком камне откуда-то сверху, с верхов. Увидел этот камень, сел и думает: «Доплыву на этом». До Камы. А камень тяжелый оказался, досюда поплыл, оставил здесь, сел на маленький и поплыл дальше. Так он, видать, из Сыктывкара-то и поплыл сюда по Лупье (2014; ФА ЛТПФ).

И он этот камень оставил, сел на маленький камень, поплыл и до Пернаёга доплыл. И вот там его сейчас почитают на Пернаёге-то (Там же)¹³.

Известна версия предания, в которой Пера, проживавший на р. Лупье, был приглашен св. Стефаном на р. Вычегда (п. Гайны) [Мингалёв, с. 105]. Примечательно, что коми-пермяцкий богатырь иногда прямо изображается как крещеный: в некоторых вариантах он приходится Мизе не братом, а дядей и одновременно крестным отцом [Коми-пермяцкие народные предания..., с. 46].

Сюжет о плавании св. Стефана Пермского по реке на камне / каменном плоту хорошо изучен. Его нет в житии святого, как и в более поздней «Повести о Стефане Пермском» (в списках XVIII и XIX вв.), — по-видимому, это элемент устных легенд о святителе. В фольклорную традицию сюжет попал из церковной агиографии. Конкретным его прототипом могло стать жизнеописание св. Антония Римлянина [Власов, с. 53; Лимеров, 2008, с. 192–193]: камень с молившимся святым оторвался от скалы, упал в море и доплыл до Новгорода (позднее легендарный валун был перенесен в собор Антониева монастыря и стал церковной реликвией¹⁴). Легенды о св. Стефане Пермском, плывущем на камне, записывались в основном в Республике Коми — по рекам Вычегда, Сысола, Вымь, в меньшей мере на Мезени и Вашке [Лимеров, 2012, с. 80]¹⁵. На берегу Вычегды, у д. Эжолты Усть-Вымского района, местные жители почитают большой валун, на котором якобы приплыл святой; отскобленный от святого камня порошок считается целебным [Лимеров, 2008, с. 193–194]. Бытуют подобные легенды и на севере Пермского края. В публикациях представлены буквально единичные пермские тексты¹⁶, между тем их зафиксировано больше. В мате-

¹² Проживающие здесь коми-пермяки — старообрядцы; в отличие от архангельского *седла Ильи Пророка*, камень, на котором пытался плыть святой Стефан, не имеет признаков «воцерковления».

¹³ Река Лупья начинается у границы с Республикой Коми и впадает в Каму; Пернаёг (лит. Пернаёг, из коми *перна* 'крест' и *яг* 'хвойный лес') — место на берегу Камы у п. Гайны, где, по местному преданию, были крещены гайнские коми-пермяки и где возникло первое христианское коми-пермяцкое кладбище.

¹⁴ О духовных подвигах святого см.: [Топоров]. Св. Антоний Римлянин жил в XII в., житие составлено в XV в., почитание камня упоминается с XVI в., тогда же он был перенесен в храм [Макаров, с. 203–207]. Еще одним известным валуном, помещенным в пространство церкви, является камень, на котором сидел св. Прокопий Устюжский; над камнями других святых (Кирилла Белозерского, Александра Ошевенского и пр.) возводились часовни [Там же, с. 208–209].

¹⁵ Основные подборки фольклорных текстов см. в изданиях: [Устные предания..., № 7, 15, 26; Историческая память..., № 115, 116, 130, 133, 136; Лимеров, 2012].

¹⁶ См. записи из д. Отопково Кочевского района и с. Юсьва [Устные предания..., № 23, 24], легенду с топонимическим мотивом о названии п. Гайны [Семенов, Шарапов, с. 187–188].

риалах Л. С. Грибовой есть записи, относящиеся к п. Гайны Коми-Пермяцкого округа, а также к с. Бондюг Чердынского района, где проживают русские:

Чудской народ жил, близ с. Гайны крепость их была. И теперь вал сохранился. Когда плыл по Каме Стефан Великопермский на камне, они — чуди — бросали в него камнями. Хотел остановиться в Гайнах, но его забросали камнями. Он проклял это место: «Будьте векшееды» (будете есть белок)! В Красной Горе тоже бросали в него камнями (д. Пятигоры, 1960) [Грибова, л. 40].

Это рассказывали старики. Степан Пермский плыл по Каме. Будто плыл он на камне, проплыл ниже Гайн 135 верст до с. Бондюг, пристал к берегу. На этом камне построена часовня. И сейчас есть камень. Потом он ушел на В. Пермь — 31 верста (п. Гайны, 1960) [Там же, л. 39].

Сходная легенда записана о чердынском с. Долды, стоящем на крутом берегу Камы:

А этот Стефан Пермский плыл на этом плотике, плыл до деревни Долдов, это все правда. Это и наши родители знали, и долдинцы... Он проповедовал всю эту веру христианскую. Они давай его камнями кидать. А Кама была тогда очень близко, почти на самом берегу жили. И вот стали кидать, и Кама отошла от них, и они без воды остались (д. Усть-Уролка, 2011; ФА ЛТПФ).

Современные записи из Гайнского района — родины Перы — примечательны тем, что в них святого Стефана Пермского иногда замещает богатырь: «Большой камень был — это Перя кидал. Он, говорят, на ём плыл»; «плыл по Каме на камне» (д. Конопля) [Подюков, с. 198]. На сближение героев, вероятно, могло повлиять созвучие их имен (*Перя — Пермский*)¹⁷. До недавнего времени подобные тексты были единичными, но в 2019 г. сходный рассказ был записан в п. Гайны:

Это и говорят, что гайнские векшееды. [Соб.: А почему так называют?] Обозвали. Этот, плыл на камне, по Каме. Как называют? [Соб.: Стефан?] Нет. В Кудымкаре вот в гостинице-то он нарисованный на всей стене был. [Соб.: Пера-богатырь?] Во! Пера-богатырь. <...> Он же у нас плыл по Каме, он хотел привстать, а люди наши в его камнями забросали... И он обозвал, говорит: «Векшееды! Оставайтесь векшеедами». [Соб.: А куда он плыл?] Вниз по Каме, видимо, я не знаю. <...> Пера-богатырь, дак вот, он, видимо, хороший, у нас вон даже в клубе всегда праздник проходит¹⁸.

В 1950-е гг. в Гайны были переселены жители д. Верх-Лупья (эта часть поселка называется *Лупьинский*). Однако сейчас знания о Пере, по всей видимости, черпаются не столько из устных рассказов, сколько из печатных изданий и ежегодного фестиваля «На земле Перы», появившегося в 2010-е гг., — таковы факторы, определяющие сегодня динамику этой локальной традиции.

¹⁷ Косвенно о такой возможности свидетельствуют случаи, когда рассказчики производят от имени богатыря топоним *Пермь*: «город Пермь назван Пермью в честь одержанной победы богатырем Перой над неприятелем» [Ожегова, с. 72].

¹⁸ Собиратели И. И. Русинова, Ю. А. Шкураток, Е. А. Федосеева, А. В. Кротова-Гарина. Выражаю признательность коллегам за возможность опубликовать запись.

Заключение

В ландшафте Коми-Пермяцкого края — лесном, холмистом, но лишенном настоящих гор, — одиночные камни-валуны неизбежно привлекают внимание. Их почитание могло существовать здесь до принятия коми-пермяками христианства в XV в., однако описанные примеры не проливают свет на то, каким оно было. Это могли бы показать археологические исследования первоначального местоположения культовых валунов, однако один из них находится в реке, а два других — на новом месте. Фольклорные нарративы являются надежным маркером, показывающим, что на камни проецируются определенные мифологические значения, но как давно они связываются с этими валунами? Рассказы о великанах / окаменевшем богатыре и его коне могут показаться более древними — и возможно, так оно и есть; однако подобные сюжеты характерны для традиции Русского Севера, а значит, они могли попасть в Коми-Пермяцкий округ в ходе контактов с русским населением, которые с XIV–XV вв. становились все более тесными. И в любом случае фольклорные сюжеты не дают представления о дохристианских практиках как таковых. Первые сведения о ритуалах, связанных с камнем в с. Архангельское, относятся к XIX в. и отражают влияние христианской традиции. «Чудской силач» Пера известен с XVIII в., однако связанные с ним камни, находящиеся в Гайнском районе, описаны гораздо позднее, в середине XX в.

Логично предположить, что процесс семиозиса, превращающий валуны в те «знаки», какими они сегодня являются, начался не раньше заселения этих территорий в конце XVI — первой трети XVII в. (время, когда населенные пункты — очаги традиции — впервые упоминаются в писцовых книгах). При этом в семиотизации камней прослеживаются разные смысловые линии. Камень в с. Архангельское, включенный в причасовенное / прицерковное пространство, свидетельствует о присутствии божественных сил, а предметом фольклорных нарративов становятся его перемещения, преодолевающие неподвижность (был седлом святого → упал с неба → начал скатываться в реку → поднят на берег → перенесен к церкви → выброшен → возвращен к храму). Валуны Перы и Мизи — материальное напоминание о пребывании здесь героев-богатырей. Современные фольклорные рассказы показывают, с одной стороны, устойчивость, а с другой — пластичность и изменчивость коми-пермяцкой традиции, связанной с мифологизацией камней.

Сокращения

АКНЦ	архив Коми научного центра УрО РАН
АЛКиВА	архив лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ
ФА ЛТПФ	фольклорный архив лаборатории теоретической и прикладной фольклористики ПГНИУ

Источники

- Грибова Л. С.* Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям (Этногр. материал, собранный в Перм. обл.) // АКНЦ УрО РАН. Личный фонд Л. С. Грибовой. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54.
- Грибова Л. С., Жеребцов Л. Н., Куратов П. А.* Научный отчет об итогах этнографической экспедиции 1964 г. в Сысольский район Коми АССР и в Коми-Пермяцкий национальный округ // АКНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 108.
- Историческая память в устных преданиях коми / сост. М. А. Анкудинова, В. В. Филиппова, науч. ред. Т. С. Канева. Сыктывкар : СыктГУ, 2005.
- Климов В. В., Чагин Г. Н.* Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар : Коми-Перм. кн. изд-во, 2005.
- Коми-пермяцкие народные предания о Пере-богатыре / сост. Д. И. Гусев. Кудымкар : Коми-Перм. кн. изд-во, 1956.
- Королёва С. Ю., Четина Е. М.* Рассказы лупьинских коми-пермяков о *чудах*, Пере, Мизе и Стефани Пермском (полевые материалы 2014 г.) // Живая старина. 2019б. № 1. С. 47–52.
- Ожегова М. Н.* Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре. Пермь : Перм. гос. пед. ин-т, 1971.
- Подюков И. А.* Предания о Пере-богатыре у лупьинских коми-пермяков: современное состояние традиции // Рукописные памятники как предпосылки создания национальной письменности / ред. А. С. Лобанова. Пермь : ПГПУ, 2008. С. 196–206.
- Семенов В. А., Шарапов В. Э.* Два фольклорных текста о Стефани Пермском из полевых записей Л. С. Грибовой по коми-пермякам (1964 г.) // Историческое произведение как феномен культуры. Вып. 8 / ред. А. Ю. Котылев, А. А. Павлов. Сыктывкар : Коми пединститут, 2013. С. 186–194.
- Словцов И.* Опыт описания некоторых церквей Соликамского уезда // Пермские епархиальные ведомости. 1876. № 4. С. 45–52.
- Устные предания о Стефани Пермском / сост. О. А. Хвостикова // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Сыктывкар : СыктГУ, 1996. С. 106–117.
- Чагин Г. Н. В. П. Нахимов и этнография иньвенских коми-пермяков* // Нахимов В. П. Очерки по этнографии финно-угорских народов / ред.-сост.: А. Е. Загребин, В. Э. Шарапов. Ижевск ; Сыктывкар : Ижевск. респ. тип., 2010. (Сер. «Новые источники»). С. 146–167.
- Юсьва — лебедина река : сб. трудов и материалов по традиционной обрядности Юсьвинского района / Е. Н. Баяндина, А. М. Белавин, Е. А. Васильева, Н. В. Падерина, И. А. Подюков, С. В. Хоробрых. Усолье : [б. и.], 2015.
- Янович В. М.* Пермяки : Этнографический очерк. СПб. : Тип. МВД, 1903.

Исследования

- Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми. XIX — начало XX в. М. : [б. и.], 1958.
- Белова О. В.* Об изучении культовых камней: от археологии к фольклору // Живая старина. 2019. № 2 (102). С. 65–68.
- Белова О. В., Петрухин В. Я.* Великаны Евразии: от мифа к истории // Этнографическое обозрение. 2017. № 4. С. 56–64.
- Березович Е. Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Мифопоэтический образ пространства. М. : КомКнига, 2010.
- Виноградов В. В.* Северорусские почитаемые места: топика святынь / ред.-сост. Е. В. Хаздан ; науч. ред. А. Ф. Некрылова. СПб. : Пропповский центр, 2019.
- Виноградов В. В., Громов Д. В.* Представления о камнях-валунах в традиционной культуре русских // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 125–143.
- Власов А. Н.* Миссия русской православной церкви в Пермском крае (по материалам древнерусской письменности) // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / ред. А. Н. Власов. Сыктывкар : СыктГУ, 1996. С. 4–58.

Володина Т. В. Люди и камни: метаморфозы и коммуникация (белорусская традиция) // Живой камень: от природы к культуре / ред. и сост. Л. О. Зайонц. М. : Ин-т мировой культуры МГУ, 2015. С. 133–145.

Володина Т. В., Лобач В. А. Камни и клады в фольклорной традиции белорусов // Диалог с камнем: от природы к культуре / ред. Т. В. Цивьян. М. : Ин-т мировой культуры МГУ, 2016. С. 239–249.

Голубкова О. В. «Святые камни» в системе мировоззрения русских (по полевым материалам 2012 г.) // Баландинские чтения. 2014. Т. 9, № 1. С. 45–52.

Королёва С. Ю. Коми-пермяцкий богатырь Пера. Фольклорный нарратив и локальный ландшафт // Живая старина. 2019. № 1. С. 44–47.

Королёва С. Ю., Четина Е. М. Великаны, перебрасывающие топор или камни: славянские варианты сюжета в «своих» и «чужих» традициях // Уникальное и типичное в славянском фольклоре / сост. А. Б. Мороз, Н. В. Петров, Н. С. Петрова, О. В. Белова. М. : РГГУ, 2019а. С. 124–157.

Культавыя і гістарычныя валуны Беларусі / А. К. Карабанаў, В. Ф. Вінакураў, Л. У. Дучцц, Э. М. Зайкоўскі, І. Я. Клімковіч. Мінск : Беларуская навука, 2011.

Культовые камни Восточной Европы: Беларусь, Латвия, Литва, Россия / ред. В. Г. Мизин. СПб. : Гуманитарная Академия, 2018.

Курбатов А. В. Проблематика изучения природных историко-культурных объектов Восточной Европы // Бюллетень Института истории материальной культуры РАН. Вып. 6 / ред. Н. Ф. Соловьева. СПб. : ИИМК РАН, 2017. С. 257–274.

Лимеров П. Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и фольклоре народа коми. М. : Наука, 2008.

Лимеров П. Ф. Путешествия Степана-чудотворца: к вопросу о топонимическом мотиве в легендах о христианизации коми // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2012. № 1 (17). С. 76–83.

Лобач В. А. Богатыри, осилки и девы-воительницы в топонимических преданиях восточных славян // Балто-славянские исследования — XX. М. : Ин-т славяноведения РАН, 2019. С. 350–383. DOI: 10.31168/2658-5766.2019.20.13

Лобач У. А. Міф. Прастора. Чалавек: традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у сямейна-персоне перспектыве. Мінск : Тэхналогія, 2013.

Макаров Н. А. Камень Антония Римлянина // Новгородский исторический сборник. Вып. 2. Л. : Наука, 1984. С. 203–210.

Макаров Н. А., Чернецов А. В. К изучению культовых камней // Советская археология. 1988. № 3. С. 79–90.

Малчев Р. Преданията за Крали Марко и неговата сестра от Пъстринския цикъл // Малчев Р. Агиология и демонология. Напрежения в структурата на фолклорната вяра. София : Род, 2017. С. 302–349.

Мельников И. В., Маслов В. В. О камнях-следовиках на территории Карелии // Обряды и верования народов Карелии. Вып. 2 / ред. А. П. Конкка, Ю. Ю. Сурхаско. Петрозаводск : КНЦ РАН, 1992. С. 160–177.

Мингалёв В. В. О возможности крещения коми-пермяков Святителем Стефаном Пермским // Коми-пермяки и финно-угорский мир / [редкол.: В. С. Дерябин и др.]. Кудымкар : Алекс-Принт, 2005. С. 104–108.

Миронска-Христовска В. Македонските преданија за места. Скопје : Ин-т за македонска литература, 2000.

Панченко А. А. Русский культ св. Параскевы Пятницы и почитаемые камни Новгородской земли // Дивинец Староладожский : Междисциплинарные исследования / ред. Г. С. Лебедев. СПб. : СПбГУ, 1997. С. 107–119.

Платонов Е. В. Почитаемые камни в православной традиции на северо-западе России // Этнографическое обозрение. 2011. № 3. С. 130–144.

Рахно К. Богатири: архаїчний сюжет у фольклорі Південної Наддніпрянщини // Міфологія і фольклор. 2014. № 3–4. С. 87–97.

Смирнов Ю. И. Первожители с единственным топором // Балто-славянские исследования — 1997 / ред. И. А. Седакова. М. : Индрик, 1998. С. 350–373.

Топоров В. Н. Антоний Римлянин — новгородский святой в «Житии» // Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II : Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). М. : Языки русской культуры, 1998. С. 17–48.

Цивьян Т. В. Об энантисемии камня: *неподвижность* versus *движение* // Живой камень: от природы к культуре / ред. и сост. Л. О. Зайонц. М. : Ин-т мировой культуры МГУ, 2015. С. 100–110.

Чеснов Я. В. Человек и камень в традиционной культуре // Религиозный опыт народной культуры. Народная вера и народное творчество / ред.-сост. Н. Ю. Данченкова, А. В. Часовникова. СПб. : Нестор-История, 2011. С. 122–143.

Шеваренкова Ю. М. Святые камни Серафима Саровского в Нижегородской области: типология сюжетов, почитание камней // Шеваренкова Ю. М. Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород : Растр-НН, 2004. С. 149–164.

References

Belitser, V. N. (1958). *Ocherki po etnografii narodov komi. XIX — nachalo XX veka* [Essays on the Ethnography of the Komi Peoples. 19th — Early 20th Centuries]. Moscow: [s. n.]

Belova, O. V. (2019). Ob izuchenii kul'tovykh kamnei: ot arkheologii k fol'kloru [On the Study of Cult Stones: From Archaeology to Folklore]. *Zhivaia starina*, 2, 65–68.

Belova, O. V., & Petrukhin V. Ya. (2017). Velikany Evrazii: ot mifa k istorii [Giants of Eurasia: From Myth to History]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 4, 56–64.

Berezovich, E. L. (2010). *Russkaia toponimiia v etnolingvisticheskom aspekte. Mifopoeticheskii obraz prostranstva* [Russian Toponymy in the Ethnolinguistic Aspect. The Mythopoetic Image of Space]. Moscow: KomKniga.

Chesnov, Ya. V. (2011). Chelovek i kamen' v traditsionnoi kul'ture [Man and Stone in Traditional Culture]. In N. Yu. Danchenkova, & A. V. Chasovnikova (Eds.), *Religiozniy opyt narodnoi kul'tury. Narodnaia vera i narodnoe tvorchestvo* [Religious Experience of Folk Culture. Folk Faith and Folk Art] (pp. 122–143). St Petersburg: Nestor-Istoriia.

Golubkova, O. V. (2014). "Sviatyte kamni" v sisteme mirovozzreniia russkikh (po polevym materialam 2012 g.) ["Holy Stones" in the Russian Worldview (Based on Field Materials in 2012)]. *Balandinskie chteniia*, 9(1), 45–52.

Karabanav, A. K., Vinakurav, V. F., Duchtsts, L. U., Zaikovski, E. M., & Klimkovich, I. Ya. (2011). *Kul'taviia i gistarychnyia valuny Belarusi* [Cult and Historical Boulders of Belarus]. Minsk: Belaruskia navuka.

Korolyova, S. Yu. (2019). Komi-permiatskii bogatyr' Pera. Fol'klornykh narrativ i lokal'nyi landshaft [Komi-Permyak Hero Pera. Folklore Narrative and Local Landscape]. *Zhivaia starina*, 1, 44–47.

Korolyova, S. Yu., & Chetina E. M. (2019). Velikany, perebrasyvaiushchie topor ili kamni: slavianskie varianty siuzheta v "svoikh" i "chuzhikh" traditsiakh [Giants Throwing Axes or Stones: Slavic Variants of the Plot in their "Own" and "Alien" Traditions]. In A. B. Moroz, N. V. Petrov, N. S. Petrova, & O. V. Belova (Comps.), *Unikal'noe i tipichnoe v slavianskom fol'klоре* [The Unique and the Typical in Slavic Folklore] (pp. 124–157). Moscow: RGGU.

Kurbatov, A. V. (2017). Problematika izucheniia prirodnikh istoriko-kul'turnykh ob'ektov Vostochnoi Evropy [Issues of Studying Natural Historical and Cultural Objects of Eastern Europe]. In N. F. Solovyeva (Ed.), *Biulleten' Instituta istorii material'noi kul'tury RAN* [Bulletin of the Institute for the History of Material Culture of the RAS] (Vol. 6, pp. 257–274). St Petersburg: IIMK RAN.

Limerov, P. F. (2008). *Obraz sv. Stefana Permskogo v pis'mennoi traditsii i fol'klоре naroda komi* [Image of Stefan Permsky in the Writing Tradition and Folklore of Komi]. Moscow: Nauka.

Limerov, P. F. (2012). Puteshestviia Stepana-chudotvortsia: k voprosu o toponimicheskom motive v legendakh o khristianizatsii komi [Travels of Stepan the Wonderworker: On the Issue of Toponymic Motive in the Legends about the Christianisation of Komi]. *Vestnik Permskogo universiteta. Rossiiskaia i zarubezhnaia filologiya*, 1 (17), 76–83.

Lobach, U. A. (2013). *Mif. Prastora. Chalavek: tradytsyiny kul'turny landschaft belarusav u semiatychnai perspektyve* [Myth. Space. Human: The Traditional Cultural Landscape of Belarusians from a Semiotic Perspective]. Minsk: Tekhnalogiia.

Lobach, V. A. (2019). Bogatyri, osilki i devy-voitel'nitsy v toponimicheskikh predaniiax vostochnykh slavian [Bogatyrs, Strong Men and Warrior Maidens in Toponymic Legends of the Eastern Slavs]. In *Balto-slavianskie issledovaniia — XX* [Balto-Slavic Studies — 20] (pp. 350–383). Moscow: Institut slavianovedeniia RAN. <http://doi.org/10.31168/2658-5766.2019.20.13>

Makarov, N. A. (1984). Kamen' Antonii Rimlianina [St Anthony the Roman's Stone]. In *Novgorodskii istoricheskii sbornik* [Novgorod Historical Collection] (Vol. 2, pp. 203–210). Leningrad: Nauka.

Makarov, N. A., & Chernetsov, A. V. (1988). K izucheniiu kul'tovykh kamnei [On the Study of Cult Stones]. *Sovetskaiia arkhologiiia*, 3, 79–90.

Malchev, R. (2017). Predaniata za Krali Marko i negovata sestra ot Pastrinskiia tsikl [Legends about Kral Marko and His Sister from the Pastrinsky Cycle]. In R. Malchev, *Agiologiiia i demonologiiia. Naprezheniia v strukturata na folklornata viara* [Hagiology and Demonology. Tensions in the Structure of Folklore Faith] (pp. 302–349). Sofia: Rod.

Mel'nikov, I. V., & Maslov, V. V. (1992). O kamniakh-sledovikakh na territorii Karelii [About Trace Stones on the Territory of Karelia]. In A. P. Konkka, & Yu. Yu. Surkhasko (Eds.), *Obriady i verovaniia narodov Karelii* [Rituals and Beliefs of the Peoples of Karelia] (Vol. 2, pp. 160–177). Petrozavodsk: KNC RAN.

Mingalev, V. V. (2005). O vozmozhnosti kreshcheniia komi-permiakov Sviatitelem Stefanom Permskim [On the Possibility of Baptism of the Komi-Permyaks by Stefan Permsky]. In V. S. Deryabin et al. (Eds.), *Komi-permiaki i finno-ugorskii mir* [The Komi-Permyak and the Finno-Ugric World] (pp. 104–108). Kudymkar: Aleks-Print.

Mironska-Khristovska, V. (2000). *Makedonskite predanija za mesta* [Macedonian Legends about Places]. Skopje: Institut za makedonska literatura.

Mizin, V. G. (Ed.). (2018). *Kul'tovye kamni Vostochnoi Evropy: Belarus', Latvii, Litva, Rossiia* [Cult Stones of Eastern Europe: Belarus, Latvia, Lithuania, Russia]. St Petersburg: Gumanitarnaia Akademia.

Panchenko, A. A. (1997). Russkii kul't sv. Paraskey Piatnitsy i pochitaemye kamni Novgorodskoi zemli [Russian Cult of St. Paraskeva Piatnitsa and the Revered Stones of the Novgorod Land]. In G. S. Lebedev (Ed.), *Divinets Staroladozhskii: mezhdistsiplinarnye issledovaniia* [Divinets Staroladozhsky: Interdisciplinary Research] (pp. 107–119). St Petersburg: SPbGU.

Platonov, E. V. (2011). Pochitaemye kamni v pravoslavnoi traditsii na severo-zapade Rossii [Venerated Stones in the Orthodox Tradition in the Northwest of Russia]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 3, 130–144.

Rakhno, K. (2014). Bogatiri: arkhaichnii siuzhet u fol'klori Pivdennoi Naddniprianshchiny [Bogatyrs: Archaic Plot in the Folklore of the Southern Dnieper]. *Mifologiiia i fol'klor*, 3–4, 87–97.

Shevarenkova, Yu. M. (2004). Sviatye kamni Serafima Sarovskogo v Nizhegorodskoi oblasti: tipologiiia siuzhetov, pochitanie kamnei [Sacred Stones of Seraphim of Sarov in Nizhny Novgorod Region: Typology of Plots and Veneration of Stones]. In Yu. M. Shevarenkova, *Issledovaniia v oblasti russkoi fol'klornoii legendy* [Research on the Russian Folk Legend] (pp. 149–164). Nizhny Novgorod: Rastr-NN.

Smirnov, Yu. I. (1998). Pervozhiteli s edinstvennym toporom [The First Inhabitants with a Single Ax]. In I. A. Sedakova (Ed.), *Balto-slavianskie issledovaniia — 1997* [Balto-Slavic Studies — 1997] (pp. 350–373). Moscow: Indrik.

Toporov, V. N. (1998). Antonii Rimlianin — novgorodskii sviatoi v "Zhitiit" [Anthony the Roman — Novgorod Saint in the *Hagiography*]. In V. N. Toporov, *Sviatost' i sviatye v russkoi dukhovnoi kul'ture*

[Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture] (Vol. II: Tri veka khristianstva na Rusi (XII–XIV vv.) [Three Centuries of Christianity in Russia (12th–14th Centuries)], pp. 17–48). Moscow: Iazyki russkoi kul'tury.

Tsivyan, T. V. (2015). Obenantiosemyi kamnia: *nepodvizhnost'* versus *dvizhenie* [On the Enantiosemyia of Stone: Immobility Versus Movement]. In L. O. Zaionts (Ed.), *Zhivoi kamen': ot prirody k kul'ture* [Living Stone: From Nature to Culture] (pp. 100–110). Moscow: Institut mirovoi kul'tury MGU.

Vinogradov, V. V. (2019). *Severorusskie pochitaemye mesta: topika sviatyn'* [Revered Places of the Russian North: The Topic of Relics]. St Petersburg: Proppovskii tsentr.

Vinogradov, V. V., & Gromov, D. V. (2006). Predstavleniia o kamniakh-valunakh v traditsionnoi kul'ture russkikh [Beliefs about Boulder Stones in the Traditional Culture of Russians]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 6, 125–143.

Vlasov, A. N. (1996). Missiia russkoi pravoslavnoi tserkvi v Permskom krae (po materialam drevnerusskoi pis'mennosti) [The Mission of the Russian Orthodox Church in Perm Region (with Reference to Old Russian Writing)]. In A. N. Vlasov (Ed.), *Istoriia Permskoi eparkhii v pamiatnikakh pis'mennosti i ustnoi prozy* [History of the Perm Diocese in Medieval Writing] (pp. 4–58). Syktyvkar: SGU.

Volodina, T. V. (2015). Liudi i kamni: metamorfozy i kommunikatsiia (belorusskaia traditsiia) [People and Stones: Metamorphoses and Communication (Belarusian Tradition)]. In L. O. Zaionts (Ed.), *Zhivoi kamen': ot prirody k kul'ture* [Living Stone: From Nature to Culture] (pp. 133–145). Moscow: Institut mirovoi kul'tury MGU.

Volodina, T. V., & Lobach V. A. (2016). Kamni i klady v fol'klornoi traditsii belorusov [Stones and Treasures in the Folklore Tradition of Belarusians]. In T. V. Tsivyan (Ed.), *Dialog s kamnem: ot prirody k kul'ture* [Dialogue with a Stone: From Nature to Culture] (pp. 239–249). Moscow: Institut mirovoi kul'tury MGU.

Королёва Светлана Юрьевна

кандидат филологических наук,
доцент кафедры русской литературы,
зав. лабораторией теоретической
и прикладной фольклористики
Пермский государственный национальный
исследовательский университет
614990, Пермь, ул. Букирева, 15
E-mail: petel@yandex.ru

Korolyova, Svetlana Yurievna

PhD (Philology), Associate Professor,
Department of Russian Literature,
Head of the Centre for Theoretical
and Applied Folklore Studies
Perm State University
15, Bukirev Str., 614990 Perm, Russia
Email: petel@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-4246-907X
ResearcherID: R-9645-2017